

東北아세아 샤머니즘의 비교

崔吉城*

1. 들어가는 말

Jane Monnig Atkinson은 250여 편의 논문을 섭렵한 Shamanism Today(Atkinson 1992: 307-30)에서 심리학적, 의학적 치료, 정치적 종교 정책, 여성과 사회, 그리고 의례와 상징 등 제분야의 연구를 요약하여, gender, ritual performance, ritual and politics, altered state of consciousness(ASC), ritual and healing 등 최근의 연구 경향을 설명하였다. 방대한 연구의 요약이면서도 동아시아의 샤머니즘의 연구는 거의 언급되지 않은 가운데 그래도 한국의 샤머니즘이 정부 및 학생들에 의해 극히 긍정적으로 받아들여지고 있다는 점을 바로 지적하고 있다. 이는 이미 지적된 바와 같이 특히 한국 민속학자들은 민족주의적 경향이 강하고, 그들이 샤머니즘을 매우 긍정적으로 평가하고 있는 점을 배경으로 하고 있다고 할 수 있다(鈴木滿男 1988: 86-90; 崔吉

*히로시마대학

城 1987: 29-50). 본고에서는 그러한 연구 경향을 전전의 식민지주의 연구에 대항적 전략으로서의 연구, 그리고 전후의 문화 정책의 영향에서 고찰하고자 한다.

2. 식민주의에 대한 대항적 연구

샤머니즘은 비교적 보편적으로 널리 존재하지만 특히 동북아세아의 샤머니즘은 세계적으로 주목되어 왔다. 거기에는 두 가지 대조적 연구의 관심이 있다. 하나는 서구 학자들의 견해이다. 그들은 주로 오리엔탈리즘적인 시각에 의해 동양의 원시적 문화 현상의 하나로 샤머니즘 흥미를 가지고 연구하였던 것이다. 그들의 연구에 대하여 대조적인 것이 동양인 학자들의 연구이다. 즉 그들은 스스로 자기 문화의 아이덴티티에 관심을 두고 연구하였다. 그런데 같은 동양인이면서도 일본인들은 자신들이 아세아인들과는 다르다는 소위 〈脫 아세아〉적 태도를 가지고 아세아 침략과 식민지를 배경으로 하여 연구하였던 것이다. 특히 명치 근대화론자들은 오리엔탈리즘의 재판으로서 아세아의 원시 문화에 관심을 두었다. 일본인들의 한국 샤머니즘의 연구는 그러한 배경에서 시작하였다고 할 수 있다. 그들의 샤머니즘 연구는 「日鮮同祖論」 등의 식민지주의에 이용되기도 하였다.

鳥居龍藏은 일본인으로서 한국 샤머니즘 연구의 제일의 선구자라고 할 수 있다(朝倉民夫, 中園英助 1995: 227-244). 그는 주로 일본 식민지의 힘을 배경으로 삼고, 식민지를 연구지로 삼았다. 1900년경부터는 한국 선사 시대의 유적을 조사하고, 샤머니즘을 현지 조사하였다. 그의 연구가 식민지를 주대상으로 한 점이나 식민지 정부의 지원을 얻어 이루어졌다는 점에서는 비판이 없는 것은 아니지만, 당시의 여건으로 보아 불가피했다고 하는 사람도 있다. 그러나 그의 연구가 그 후의 일본인 및 한국인 학자들 연구의 기초가 된 것은 사실이

다. 식민지 시대의 일본인 연구자라는 점이 고려되면서도 그의 선구적 업적을 과소 평가하기는 어려울 것이다. 북한과 수원 지방에서의 현지 조사 연구는 다른 일본 학자들의 현지로서도 계승될 뿐만 아니라 한국인에게도 영향을 주었다. 崔南善은 그의 연구를 주요 문헌 자료로 삼고 있다(崔南善, 「薩滿筋記」).

그와 거의 같은 시기에는 경찰관 출신 민속학자 今村 綱의 연구는 조선 민속학의 시원적 연구로서 주목됨에도 불구하고 그가 경찰 출신이라는 거부감 때문인지 그의 연구는 전전 전후 한국인 연구에서 선행 연구로 검토된 적은 거의 없다. 민속학이 불모지였던 당시에 민속에 관심을 기울인 점에서 선구적이라 할 수 있으나, 역시 샤머니즘의 본격적 연구는 秋葉隆의 연구를 기다리지 않으면 안 되었다. 때를 거의 같이하여 한국인 孫晉泰나 宋錫夏 등의 연구가 활발했던 것은 전후 한국 민속학의 기초를 놓은 점에서 매우 의의가 크다. 한일 학자들의 연구 협력이 이루어졌다.

3. 민족주의와 샤머니즘

일제 시대에는 샤머니즘이 원시 고유 신앙이라는 측면에서 주목되었다. 일본인들은 원시 미개한 문화의 원초적인 측면에 관심을 둔 반면에 한국인들은 국학이라는 민족주의적 입장에서 본 것으로 대조적이었다. 한국인들의 연구는 해방 후에도 지속되어 국학 연구의 한 분야로 위치 짓게 된 것이다. 즉 민족 정수를 보유하고 있다는 점에서 샤머니즘은 학계는 물론 일반인들의 관심을 받으면서 고조되어 왔던 것이다. 민족주의 고조와 연동하면서 샤머니즘 연구는 학술적인 연구의 한계를 초월하여 대중 매체에서 각광을 받거나 아니면 대중 매체의 영향을 강하게 받으면서 발전하여 온 것이다. 중앙청을 파괴하는 여론 조성에 풍수가 이용된 것처럼 샤머니즘도 민족주의 형성과 발전

에 영향을 미쳐 온 것이다. 이러한 현상은 새롭게 국민국가를 약진시키려는 동아시아 국가들에서 비교적 공통적이다.

전전의 일제 식민지 대항적 전략으로서의 성격이 강한 샤머니즘 연구가 해방이 되면서 그 성격이 약화되기는 하였어도, 전전의 한국인 학자들의 샤머니즘 연구경향은 그대로 전후에 계승되었다. 즉 일본 식민지주의적 연구에 대립하여 대항적 전략으로서 민족 문화의 추구로 시작된 소수 민족 또는 피식민지 민족들이 자신들의 전통 문화를 민족적 아이덴티티로 삼고자하여 샤머니즘이 연구된 것이다. 이러한 연구 경향은 식민지를 겪은 많은 나라들에 공통된 일반적 현상이었던 것처럼, 한국인 학자들도 민족의 아이덴티티를 추구하기 위하여 한국의 샤머니즘에 관심을 기울였던 것이다. 그것이 전후 한국 민속학자들에 의해 계승되고, 거기에 더욱 민족주의에 편승하여 고유 문화를 내세운 연구 경향이 급격히 고조되어 갔다.

전후의 한국 학계에는 전전의 일본인들의 연구가 직접 간접적으로 식민지 정부 정책 수립 과정에나 시행에 있어서 이용되었다는 비판적 담론이 형성되어 있다. 예를 들면 일제 시대에 축제가 탄압을 받아 금지되었다고 하던가, 일본인들이 풍수 신앙을 이용하여 용맥을 끊기 위하여 철주를 박았다고 하는 것이다. 이러한 담론은 그 진상 규명은 되지 않고, 실증적으로 검증되기도 전에 대중 매체의 힘을 이용하여 때때로 증폭되고는 하였다. 그것이 비록 허구라고 하여도 허구에만 그치는 것이 아니고, 때로는 언어 폭력으로 더욱 확대되고, 또 국가의 민족주의에 편승해서 거대한 파괴력을 가진 폭력이 되기도 하였던 것이다. 일제 시대의 조선총독부 구청사가 파괴된 것은 그러한 대규모의 파괴의 실패라고 할 수 있다.

전후의 샤머니즘의 연구들은 거의 전통성, 고유성, 민족 문화의 기원 등에 초점을 둔 것이 대부분이다. 샤머니즘은 민속학자들에 의해 재창조되어 갔다. 샤머니즘은 때로 빛나는 민족 유산으로서 찬양되고 있다. 그런 점에서 많은 샤머니즘 연구자들은 연구를 넘어서 민족적

지적 인텔리로서 샤머니즘의 보전을 위한 패트론적 존재처럼 보인다.

다소 상황은 다르지만 중국의 소수민족, 소련 시대의 소수 민족들도 자신들의 문화로서 아이덴티티를 지키려 한다. 정치 사회적 어려운 상황 속에서도 소수는 비밀리에 샤머니즘을 유지하여 왔던 것이다. 최근 소련의 붕괴, 중국의 문화 개방 등으로 종전의 피압박 민족들이 샤머니즘에서 고유문화로서의 민족적 아이덴티티를 구하려고 노력하고 있다. 거기에 샤머니즘의 의미와 기능도 위와 같이 다양한 사회에서 변용할 수 밖에 없었을 것이다. 본고에서는 샤머니즘의 요소들이 각각 사회에서 어떻게 위치 지워지는가를 고찰하여 보고자 한다.

4. 샤머니즘의 구성 요인

비교를 위해서는 먼저 어떤 기준이 되는 틀 또는 형식을 마련하는 것이 편리할 것이다. 그 하나의 틀로서 샤먼이 되는 과정과, 神과의 관계를 중심으로 생각하여 보자. 일반적으로 샤먼의 형태를 입무 과정과 입무 후의 의례로 나누어, 入巫 過程에 있어서 샤먼 후보자의 의식 상태와 신과의 관계를 가지고 설명할 수 있다. 사사끼의 모델을 가지고 설명한다면 1)자기 의식이 완전한 상태에서 신령과 관계를 유지하는 상태, 2)자기의 의식과 신령이 부분적으로 겹치는 상태, 3)두 가지가 완전히 겹치는 상태로 나눌 수 있다.

즉<표 1>은 자기 의식을 가지고 신을 불러 모시거나 객체로서 신을

해설하는 것이다. <표 2>는 자기 의식이 의기소침하거나 신이 들린 몽롱한 상태이지만 자기 의식으로 신을 조절하거나 통제하는 것이다. <표 3>은 신령에 사로 잡혀서 자기 의식을 잃은 상태이기 때문에 신

<표 1>

들린 상태의 것을 기억하지 못하지만 다
소는 의식이 있기 때문에 정신병 환자
는 구별되는 것이다. <표 1>은 기독교의
목사 등의 사제자라고 할 수 있다. <표
2>는 무당이 점을 칠 때처럼 일정한 신
을 불러서 점을 치는데 그 때 무당의 의
식이 전혀 없어지는 것이 아니다. 그러
나 입무 과정에서나 아니면 굿을 하는
가운데 완전히 자기 의식이 없어진 상태
즉 <표 3>처럼 되는 경우가 있다. 그러한

<표 2>

경우에는 의식이 거의 없다고 한다. 시베리아의 샤먼들 가운데에는
신들리면 자기 의식을 완전히 잃고 불이나 물로 뛰어드는 경우도 있
기 때문에 샤먼의 의례에서 그러한 위험을 막고자 몸을 밧줄로 연결
하여 놓고 행한다고 한다. 하바로스크 Khavarsk 극동지역박물관에는
그것이 보관되어 있다.

<표 2>와 <표 3>은 巫病이라는 병적 현상을 거쳐서 샤먼이 된다. 즉
샤먼이 되는 것은 자기 의지와는 상관하지 않고 신에 의해 선택되는
구조이다. 巫病은 신의 선택을 받은 증거이다. 그러므로 「샤먼이 되
라」는 신의 의지를 거역하였을 때는 신의 벌을 받게 된다. 그 벌로 생
기는 탈 때문에 생긴 병은 일반 병과는 다른 것이다. 무병과 신병을
구분할 필요가 있다. 전자는 샤머니즘을 정의할 수 있는 중요한 요건
이지만 후자는 널리 신으로부터 받는 神罰로서의 탈의 한 종류라는
점이 다른 것이다.

신들리는 경우에도 자기 의식이 있는 상태에 신이 찾아 와서 들리
는 憑依型 possession이 있는가 하면 적극적으로 자기 영혼이 밖으로
나가 영적 세계에 도달하여 신들리는 脫魂型 ecstasy이 있다. Eliade가
문헌적 연구를 통해서 脫魂型을 전형적인 샤먼으로 정의한 이후 그
말이 유명해졌다. 그러나 실제 현지조사에서는 憑依型이 보다 일반적

이다. 한국의 降神型은 대체로 빙의형이지만 명도 무당, 또는 태주 무당이라 하는 형태는 신령이 몸을 빠져나갔다가 돌아 와서 점을 치는 형식을 취하는 점에서 탈혼형이라 할 수 있다. 최근에 이러한 형태가 증가하기는 하지만 한국 무속 신앙에서 차지하는 비중은 크지 않다. 전국적으로 일반적이라 할 수 있는 것은 역시 만신과 박수이다. 강신무와 대조를 이루는 것은 남부 지방의 世襲型 family succession이다.

입무후의 의례에서 행해지는 과정과 형식을 보면 의례 동작, 歌舞, 神託 등이 있다. 이 과정에서는 트랜스 현상이 있는 경우와 없는 경우가 있다. 사전적 의미에서는 트랜스(trance)란 흐릿한 기분, 황홀, 꿈속, 실신상태, 혼수상태, 인사불성이 된 상태를 말하며, 의학적 용어로서는 혼수상태(각성이 거의 불가능한, 이상한 수면 상태로서 호흡은 감퇴하고 감각도 소실하는 정신분열증의 일종)나 최면상태라고도 불리지만, 최면이라는 것과는 명확히 구별되고, 오히려 잠을 깰 때의 심신의 여러 현상과 비슷하다. 즉 정신 이상자나 재앙, 정신 병리적인 것과는 달리 정상인 누구에게나 생길 수 있는 정상 현상이라 할 수 있고, 그 일종이 퍼제션형 샤먼으로 되는 무병 현상이라는 것이다.

퍼제션(Possession)이라는 말은 모두 (악령 등에게) 잡히고 있다는 의미로부터 빙령(憑靈)이라 한다. 마이켈·하너는 트랜스가 무의식적이라는 의미가 있기 때문에 혼동을 피하고자 「변성의식」(變性意識, altered state of consciousness)이라는 말을 쓰고 있다. 그러한 현상은 자기 의식의 변용(Harner, 1980: 101-103)이라고 한다.

엑스터시(ecstasy)란 광희(狂喜), 망아(忘我)의 상태, (종교적인) 법열, 황홀 등을 의미하는 말로서 샤먼의 영혼이 육신으로부터 이탈해 떠도는 것(탈혼)도 포함한다. 엘리아데는 그런 엑스터시형이 시베리아에 전형적인 샤먼이라고 정의하였다(M. Eliade 1964: 6). 트랜스는 엑스터시와 퍼제션과의 상호관계에서 주목되는(佐々木宏幹

1980: 35), 샤머니즘을 특징 짓는 중요한 용어이다. 그러나 트랜스가 꼭 그것들의 전제조건으로 되지 못하는 경우도 있다. 즉 트랜스가 병의(憑依)의 수단이 되지 못하는 경우도 있다. 또 트랜스가 아주 약한 것으로부터 격한 것에 이르는 등 아주 다양하기 때문에 때로는 판단하기 어려운 경우가 있다. 즉 신이 들리는 신체적 현상으로서 하품을 한다든지 몸을 떠다든지 하는 것에서부터 아주 격하게는 기절하는 경우도 있다. 한국 무당에서는 주로 입무 과정에서 나타나지만 시베리아의 경우 의례에서 나타나는 것이 보통이다.

「무속」이란 말에는 무병을 필수 조건으로 하는 강신무(降神巫)는 물론, 그것을 조건으로 하지 않는 세습무(世襲巫)도 포함된다. 즉 무속은 샤머니즘보다 더 광의적이라 말할 수 있다.

샤먼을 「무병으로 인하여 憑依 또는 脫魂」하는 형태로서, 의례에서 트랜스 등의 현상이 있는 것으로 한정하여 볼 때, 퍼제션, 엑스터시의 유형은 공존하는 경우가 보통이다. 따라서 적어도 하나의 유형을 지역적으로 특징짓기는 어렵다. 일본의 오키나와의 유다는 한국의 점쟁이처럼 입무 과정에서 병의와 점복 형식이 유사하다(山下欣一 1977: 113-148). 또 일본 본도의 동북 지방의 이다꼬는 어린 시절의 소외감, 질병, 죽음의 체험, 가족 관계의 갈등 등을 가지고 스스로 샤먼이 되는 과정을 〈이야기화〉하여 사회화되는 점에서는 무병을 거쳐 成巫한다고 할 수 있다(池上良正 1999: 58-102). 한국의 강신무의 입무 과정과 비교하면 이다꼬의 이야기화는 매우 내면적이라고 할 수 있다. 한국의 강신무에서는 무병 과정이 마을에 공유되고 격하다고 할 수 있다. 즉 밤중에 산에 오르거나 이물을 찾아 내는 등 이상 행동이 수반되는 것이 이상형이라 할 수 있다. 이와 비교하면 이다꼬의 무병 현상은 약하고, 다만 점복 행위가 비슷할 뿐이다.

트랜스도 지역에 따라서는 반드시 필수적인 것이 아니라 생략되거나 변이한다. 가장 공통적인 요인은 신의 신탁을 듣는 것이다. 성별적으로는 대체로 북방이 남성, 남방이 여성이 많은 경향이 있으나 그

러한 원칙은 없다. 다만 씨족무는 남성이 우세하다는 것을 알 수 있다. 거의 모든 유형에서 「무병」을 전제로 한다. 실제로는 그것을 행하지 않았어도 민중의 의식이나 샤먼들의 의식 가운데에는 존재하고, 또 그것을 전제로 한다.

한국의 샤머니즘에 있어서의 두 가지 면——입무(入巫=成巫) 과정과 의례(儀禮=巫儀)에서 그 특징을 보면 샤먼이 되는 조건으로서의 입무(성무) 과정과 샤먼의 의례:무의에 있어서의 병의(憑依)가 그 중요한 특징이다. 특히 트랜스현상의 유무(有無)나 그 정도, 그리고 퍼제션이라든가 엑스터시라든가 하는 것들의 특징을 보자.

이를 표로 정리하여 보면 다음과 같다.

入巫過程	巫儀	지역	성별
巫病	트랜스(跳舞) 강신 → 신탁	한국(북)	여
憑依	트랜스 → 강신 → 신탁	통그스 몽고	남
	강신 → 신탁	일본(이다꼬, 유다)	여
巫病	트랜스 → 강신 → 신탁	한국(태주)	여
脫魂	강신 → 신탁 → 트랜스	시베리아	남

위와 같은 샤머니즘의 요소들이 동아시아에서 어떻게 정착 또는 변화되고, 국가에서는 이러한 현상에 대하여 어떠한 태도를 취하는가를 검토하여 보자.

1) 입무과정

샤먼으로 되는 과정에 있어서 정신적으로나 육체적으로 이상한 현상을 동반한다는 것은 널리 알려진 사실이다. 그 이상 현상이 처음에는 시베리아 극북 지방의 특징으로 인식되어 북극 히스테리(arctic hysteria)라는 명칭이 붙기도 했다. 그후 말레시아 반도의 무답병(舞踏病, chorea)에도 그와 비슷한 현상이 있다는 보고가 나와서 그것이

북극 지방만의 특수 현상이라는 설은 부정되었다(M.A. Czaplicka 1969: 307-325). 또 시베리아와 동아시아를 포함한 광범위한 지역에 걸쳐 조사 연구한 Shirokogoroff의 연구가 샤먼으로 되기 위한 병적 현상은 전간(癲癲) 등의 병적 증상과는 다르다는 것을 밝혔다(Inoue Koichi 1991: 35-66). 즉 샤먼은 발작 시에도 아무런 상처를 입지 않는 등 자기 의식으로 행동을 통제하고 있다는 점에서 진짜 병과는 구별된다는 것이다(Shirokogoroff 1935: 252-259). 무당으로 되기 위한 이런 병적 현상을 한자문화권에서는 「무병」(巫病)이라 한다. 사사끼(佐々木宏幹)씨는 그것을 「샤먼으로 되기 위해 걸리는 병으로서, 해석에 따라서는 정신병으로 인정되는 것이 무병이다」라고 정의하고 있다(佐々木宏幹 1991: 87). 그런 점에서 한국의 샤머니즘도 무병을 통하여 샤먼이 되는 전형적인 시베리아, 만몽 지역(滿蒙地域) 샤머니즘의 지류라 할 수 있다.

무병(巫病)이라는 말이 일본인에 의해 만들어진 조어라 하여 그것을 「신병」(神病)이라고 불러야 한다는 주장도 있으나, 나는 「신병」과 「무병」은 개념적으로 다르다고 생각한다. 즉 신병이라는 것은 신(邪氣 등)이 붙어서 「병」에 걸리게 되는 것이라 할 수 있고, 무병은 신이 무(巫)를 선택하기 위하여 암시적으로 주는 「병적 현상」이라 할 수 있다. 신병은 영적 존재 때문에 일어나는 탈로서 샤머니즘 문화권에 한정되지 않고 세계적으로 널리 분포되어 있다. 정신병, 기형아, 쌍둥이, 신체장애, 이상사, 재앙 등을 영적 존재에 의한 탈이라고 생각하고 그것을 여러 가지 신앙과 결부시키는 사회는 많다. 그러므로 신병은 아주 보편적인 현상인데 반하여 무병은 무당이 되는 것이 전제 조건이고, 심신(心身) 양면으로 나타나는 증상이라 할 수 있다. 즉 무병은 일종 「무당이 되라」는 운명적인 알림(a sign of the choice of the Shaman: Bourguignon)이다.

무병을 거쳐 샤먼이 되는 샤먼권은 세계적으로 아주 넓다. 오키나와에는 신의 알림에 해당하는 병과 무병의 구별이 있다고 한다.¹⁾ 만

일 샤먼이 된 다음 신을 계속 섬기지 않고 무업을 그만둔다든가 하면 신벌(神罰)로서 걸리는 병도 있다. 이것은 광의의 신벌에 의해 얻어지는 신병에 가까운 개념일 것이라고 생각되지만 그것도 역시 「무업을 계속하라」고 신이 알리는 것이란 점에서 무병에 포함하여도 좋을 것이다. 개념이 조금 애매하지만 분류하여 도표로 표시하면 다음과 같다.

신병: 탈

무병: ① 입무(入巫)의 조건으로서,

② 무업을 계속하게 하는 병

여기서 신병과 ②는 신벌 또는 신병에 해당하고, ①은 무병이라 할 수 있다.

2) 巫 儀

한국에서는 점을 중심으로 무업하는 샤먼을 「점쟁이」라 하고, 굿을 하는 샤먼을 「무당」이라 한다. 그 개념은 일부 중첩되고 있어서 때로는 점쟁이를 무당이라고 부르지만, 무당을 점쟁이라고는 부르지 않는다. 점쟁이는 무병을 통하여 샤먼이 되고, 점을 칠 때 트랜스를 동반하면서 신병(神憑)하고 탁선(託宣)한다. 그런 점에서 무당도 점쟁이와 유사하다. 다만 무당은 가무에 의해 연극적인 굿을 행하는 점에서 점쟁이와 다르다. 점쟁이를 미숙무(未熟巫), 무당을 성숙무(成熟巫)라고 분류하는 일도 있었다. 그런데 전자는 한국 이외의 지역에도 보편적으로 존재한다.

점쟁이나 무당은 다 강신(降神)을 동반하기 때문에 강신무(降神巫) 유형에 속한다. 일본의 동북지방의 신자(神子)는 트랜스도 없고 가무

1) 일본 국립민속역사 박물관의 오키나와 연구 比嘉政夫 교수의 말.

에 의해 탁선(託宣 = 憑靈)만을 하는 유형도 있다. 한국의 세습무는 가무에 의해 연극적인 굿을 행하는 사제자(司祭者)이며 트랜스도 없고 탁선도 하지 않는다. 루이스가 통그스의 샤머니즘에 있어서 빙령(憑靈)이 반드시 트랜스를 동반하는 것은 아니라고 지적한 바와 같이 트랜스가 없는 샤머니즘의 연구도 중요하다.

강신무와 세습무의 분포를 보면 전자는 중부 이북 지방에 많이 집중되어 있고 후자는 남부 지방에 제한적으로 분포되어 있는 것이 특징이다. 강신무의 분포는 세습무보다 넓고 전국적이다. 현재 강신무가 세습무를 흡수하는 경향이 존재하고 있는 데 장래에는 세습무가 전혀 없어질 가능성도 있다는 것이 무업 종사자들의 말이기도 하다. 세습무라 하여도 동해안 지방의 무의 숫자가 적기는 하나 보다 예능화하여 목하 왕성하게 무업을 행하고 있는 것도 있다.

샤머니즘 문화권에 있어서도 샤먼적인 존재와 비샤먼적인 존재가 혼재하는 것은 주지하는 사실이다. 그러나 종래의 샤머니즘의 연구는 주로 트랜스의 어느 한 점에만 집착하였기 때문에 트랜스가 없는 것들이 포함되지 않았고, 민속 사회에 관한 종교나 신앙의 실태를 전체적으로 잘 파악할 수 없었다. 널리 존재하고 있는 샤머니즘도 지역이나 사회에 따라서는 그 의미가 다르게 되는 경우도 있기에 민속사회와의 관련성을 포착하면서 고찰하는 일도 필요할 것이다.

한반도의 무속을 비교할 때 우선 오끼나와를 의식하게 된다. 오끼나와에는 트랜스-강신-신탁이 있는 「유다」와 가무 등에서 사제(司祭)하는 「노로」가 있다. 그 기원적인 것은 잠시 쫓겨 놓고서라도 존재양태는 한국 남부의 무속에 대응한다. 즉 유다와 노로는 한국의 강신무와 세습무에 대응한다. 유다를 사적 존재라고 한다면 노로는 사회적 존재라고 할 수 있다. 일본의 동북지방에는 트랜스-강신-신탁이 있는 이다꼬가 존재하고 있고, 미야꼬시(宮古市)에는 이다꼬와 같은 계통이면서도 트랜스가 없는, 신자무(神子舞)를 추고 탁선을 하는 「신자」가 존재하고 있다(神田より子, 1992: 86, 1996: 13-18).

5. 종교 탄압 정책과 샤머니즘

1) 시베리아의 탄압

동아세아의 샤머니즘과 관련이 있어 보이는 극동 시베리아의 소수 민족들의 샤머니즘은 제정 러시아의 기독교화 정책에 의해 크게 탄압을 받았고, 이어서 소련 시대에는 다른 고등 종교들 이상으로 샤머니즘이 강하게 탄압을 받았다. 그 가혹한 탄압에 대해서는 전모가 밝혀지지 않았지만 부분적으로 알려지고 있는 것은 참으로 처참한 것이었다. 20세기초 러시아가 소비에트 연방국이 되기 전의 샤머니즘에 대한 조사 연구들은 격한 트랜스 현상이 뚜렷한 것을 일러준다.

그러나 소련방의 붕괴후의 러시아에서의 샤머니즘에 관한 보고들은 샤먼들이 거의 트랜스를 수반하지 않는 것으로 보고되고 있다. 필자 자신이 만났던 샤먼은 의례에서 트랜스를 전혀 보이지 않았다. 소련 시대를 거치는 동안 변한 것이라고 가설을 세울 수 있을까. 소련 시대에 샤머니즘은 미신으로서 타파되었고, 그래서 많은 샤먼들은 핍박을 받았다고 한다. 1910년대의 차프리카의 시베리아 여행과 시로코 코로프의 조사 연구(Psychomental Complex of the Tungus)에서는 샤머니즘이 러시아 정교회 등의 영향으로 변하고는 있어도 근본적으로는 그것이 우세하고 일상적인 신앙 세계를 지배하고 있었던 것을 알 수 있다(Shamanism, which, in one form or another, is the native religion, although much affected by Russian influence, still has a powerful hold on the natives; Collins 1999: 188). 의식 또는 무의식적으로 위대한 샤먼을 모욕하면 벌을 받아 죽음이나 재앙을 입을 것이라고 믿어질 정도였다. 샤먼은 개인을 위하여 자신의 수호신을 불러서 의례를 할 때 먼저 샤먼의 옷을 입고 노래를 반복해서 부르고 제삼 단계에서는 옷을 벗어 던지고 악령과 다투는 식으로 노래를 하는 가운데 점을 치지

만, 마을의 축제도 사제하였다(Collins 1999: 201-209).

1900년대까지만 해도 샤머니즘은 번성하였으나 1910년대에 사회주의 혁명 이후 소련에서 미신타파를 본격적으로 실시하여 샤머니즘은 급격히 사라질 수 밖에 없었다. 당시 투바공화국에서는 민중운동으로서 미신과 샤머니즘을 소멸시키는 캠페인을 벌였다. 문화 센터, 병원, 라디오 등 대중 매체들이 낡은 옛 습관이나 신앙을 버리고 계몽할 것을 부르짖어서 샤머니즘은 급격히 사라지게 되었던 것이다(The great popular movement of the Soyots, which called into being the Folk Republic of Tuva in 1921, directed a campaign against superstition and shamanism as well. Cultural centres, hospitals, the radio and the newsmedia all enlisted in this work of enlightening against backwardness, the old faith and ancient customs. This is how it really should be. It is important that shamanism should disappear as soon as possible;Dioszegi 1960: 209). 그러한 동안에 샤머니즘의 기본적 요소라고 할 수 있는 트랜스가 변한 것으로 생각된다.

스탈린 사망 후에 종교 자유의 사상이 다소 이루어지면서 샤머니즘도 신앙의 자유라는 물결 속에서 전통적인 원래 모습으로 복귀하려고 하였으나, 정책도 적극적이지 못했고, 오랫동안 탄압당해 왔기 때문에 다시 활기를 찾기는 어렵게 되었다. 1950년대에 디오세지가 극동 시베리아 샤먼 탐사 여행을 하였을 때에는 이미 전통적인 샤먼을 만난다는 것은 불가능하다는 인포먼트의 말이 실감 날 정도이다. 특히 지역 사회 구조적으로 촌민의 신앙 생활로서 존재하는 샤머니즘을 찾기란 매우 어려웠다(No, you will not find any more practicing shamans; Dioszegi 1960: 213). 혹 그런 것을 찾았다고 하여도 그것이 원래의 모습이라고 할 수는 없었다. 디오세지는 샤먼이 되는 단계에서 무병을 앓고 또 트랜스 상태에서 샤먼의 영혼이 영적 세계로 여행하는 것 등에 관한 것을 약간 포함하기는 하지만(Dioszegi 1960: 42-62) 대체로는 예전에 샤먼이었던 사람이나 그 후손들을 인터뷰하는 것이 고작

이었다. 그는 자신의 조사 여행이 너무 늦은 감이 있다(I was too late; Dioszegi 1960: 43)고 토로하고 있다.

현재 존속하고 있는 샤먼은 대개 샤먼의 후손이거나 스탈린 사망 이후 그리고 최근의 소련의 붕괴 이후에 생긴 것들이다. 아주 드물게는 편벽한 지역에 존속하는 샤먼이 있다고 생각된다. 마치 시베리아 별판에서 회귀한 보물을 찾는 것처럼 샤먼을 찾아내려는 연구자들이 있다. 여기서 1998년 8월 1일 러시아 하바로스크 다다의 샤먼 모씨(여, 90세정도라면 기억하지 못한다고 함)의 조사를 약간 보고한다.

하바로스크에서 연해주 쪽으로 160킬로 쯤에 있는 집으로 찾으니 마을가고 집에 없다고 하여서, 거기서 다시 20킬로 쯤 가서 나나이족 하우드촌에서 무녀를 만났다. 먼저 안내자가 들어 가서 교섭을 하였으나 만나 주지 않는다는 것이다. 다시 수차 교섭한 결과 술을 사 가지고 오라는 것이다. 술 두병을 사 가지고 들어 갔다. 샤먼은 전혀 술을 마시지 않으나 술을 약이라고 하면서 의례에는 반드시 바쳐야 하는 헌물로 매우 중요하다는 것이다. 주인 할머니는 샤먼이 앉은 자리와 창가에 술잔을 바치고 나니, 샤먼은 술을 손가락으로 튀긴다. 이는 유목 민족들이 흔히 하는 풍속이었다.

그녀가 샤먼이 된 것은 50대였다고 한다. 그녀의 부모는 샤먼이 아니다. 남편과 사이에는 세 아이를 두었으나 남편은 1942년 세계 제2차 대전에서 전사하였고, 아이들도 그리고 손자도 있었으나 스탈린 시대에 술을 많이 마시고 모두 죽었다. 스탈린 시대가 지나고 그후 어느날 걸어 가다가 넘어져서 정신을 잃은 적이 있는 후 어떤 샤먼에게 점을 치니 그녀가 샤먼이 되지 않으면 곧 죽을 것이라는 것이다. 자신은 샤먼이 되지 않으려고 하여도 그럴 수는 없었다. 그래서 샤먼이 되어 이렇게 장수한다고 말하면서 웃는다. 샤먼이 되어 그후 샤먼으로서 생계를 유지하여 왔으나 이제는 나이가 많아서 무거운 방울 달린 무녀 스커트를 입지 않고 다만 복만을 치면서 의례를 한다는 것이다. 그녀는 이 집의 의례를 하기 위하여 복을 가지고 온 것 같은데

주인 할머니는 이 샤먼은 일상적으로 북을 가지고 다니고 북을 치면서 말을 하는 습성이 있다고 한다. 나의 질문에 대하여 샤먼은 一面 鼓를 들고 치면서 노래 식으로 말을 하였으나 끝내 트랜스 상태에 들어가지는 않았다.

그녀는 심한 탄압을 받았던 스탈린 시대가 지난 후 다소 신앙의 자유가 허용되던 시기에 샤먼이 된 것 같으나 입무 과정에서는 무병 현상이 있었다. 그러나 의례는 트랜스를 수반하여 강신한 한 것으로는 생각되지 않는다. 트랜스가 샤먼이라는 것을 증명하는듯 샤먼들은 트랜스나 신들린 상태를 하지 않으면서도 영적인 태도를 보이는 것이 보통이다. 즉 북이나 방울을 흔들면서 영적 특징을 과시할 뿐이다. 지금 샤먼들은 그러한 탄압의 결과 트랜스를 약화 또는 상실한 샤먼들이 일반적이다. 적어도 제정 러시아 시대의 연구보고서들에서 보는 샤먼의 전형적인 형태라고 보고된 내용과는 다른 것만은 사실이다. 샤먼의 전형적인 기본 요소라 할 수 있는 트랜스를 수반하는 엑스터시나 폐제션을 버리지 않고 보존하고 있는 샤먼은 오히려 드물다고 할 수 있다. 때로는 심문식 인터뷰를 통해서 그것을 확인할 정도로, 적어도 샤먼의 기본적 특성이 변질된 것이 아닌가라고 생각된다.

서울에서 열린 몽고 샤머니즘 학술대회에서 무대 위에서 연출한 몽고인 샤먼인 발치마씨(여)는 결국 트랜스와 강신 현상을 보이지 않아서 관중을 실망시켰다. 나는 그녀 자신의 집에서 행한 의례에서도 역시 트랜스 현상을 보지 못했다.²⁾ 나는 많은 인터뷰 조사에서도 트랜스 현상이 중요한 특징이 아니라는 것을 확인했다. 유도 심문과 같은 것을 되풀이 하는 가운데 그것을 눈치 채 샤먼들이 자주 신들리는 장면을 연출하여 만족시켜 주는 인상을 받기도 하였다. 그러나 드물게는 그러한 트랜스를 수반하는 샤먼도 있다. 몽골의 우란바토르의 근

2) 1997년 9월 24일 국립민속박물관대강당에서 열린 〈한몽 문화 교류 2000년〉 「巫의식 심포지움」

교에서 만난 샤먼은 트랜스 상태에 들어가서 스토브에서 불덩어리를 꺼내어 입안에 넣는 등 격하게 트랜스 현상을 거친 다음에 신이 내리는 의례를 행하였다.³⁾ 또 중국 동북지방의 에벡키족의 샤먼이 의례 중에 신들리는 트랜스 현상을 보였다.

2) 중국의 미신타파 정책과 샤머니즘

중국에서는 전후 중화인민공화국(1949)이 성립된 이후 줄곧 미신타파 정책을 펴 오고 있다. 현재도 종교와 샤머니즘을 분리하여 후자를 미신으로 타파하고 있다. 다만 소수 민족 문화의 연구를 위하여 조사하는 정도일 뿐이다. 때때로 샤머니즘을 문화재 운운하면서 연구하는 것을 중국 정부는 경고하거나 주민들에게 미신타파를 계몽하고 있다. 어떤 유명한 샤머니즘 연구자는 저술할 때 샤머니즘을 미신으로 간주하고 기술하지 않으면 안되었다고 한다. 그러므로 그의 저술에서 거의 중요한 비중으로 다룰 수 없었고, 소홀히 다룬 것 같은 인상을 받을 것이라고 설명하여 주었다. 최근 중국에서는 매년 음력 7월 15일에 전통적인 조상숭배가 성황하고 있는 것을 중국 정부는 미신타파의 입장에서 「倡導科學文明 破除封建迷信」라는 경고를 내고는 한다. 즉 샤머니즘이 원시미개 시대의 잔존이라고 여겨 타파한다(人民日報, 1996, 9. 27).

한편 연구자들은 문화재로서는 취급하여도, 신앙의 복귀는 아니라는 입장을 취한다. 그러므로 복원된 것이라 하여도 신앙적인 것이라 하기 보다는 그 속의 일부 요소인 의례의 문화적 요소인 것이다. 만일 신들리는 장면이 있다고 하여도 연출로서는 가능하여도 마을 사람들의 신앙으로서 의미지을 수는 없다. 따라서 최근에 복원된 무속이나 샤머니즘은 거의 박제된 것이거나 박제화의 과정의 것이라 할 수 있다.

3) 1997년 8월 20일 프르브 교수의 안내로 조사

중국 동북지방의 소수 민족으로서 퉁구스족은 알타이어족에 속하며 체질은 황색인종에 속한다. 그 중 비교적 대표적이라 할 수 있는 에벱키족, 오로촌족, 만족에는 샤머니즘이 지금까지 남아 있다. 그러나 오랫동안 실시되어 온 사회주의 체제 속에서 살아오면서 샤먼들은 사회적으로 참혹한 경시와 탄압을 받아왔다. 중국정부는 샤머니즘을 원시·노예시대의 미신적인 잔류라 몰아부치고 가차없이 탄압했다(Wu Bing-an 1989: 264). 특히 문화대혁명 시기인 1966-1976년 사이 샤먼들은 심한 고난을 겪었다고 한다. 현재 샤먼들도 신앙의 자유를 보장받고 있고, 학자들은 정부의 원조까지 받아가면서 조사연구를 하고 있다. 시베리아 동부로부터 중국 동북·한반도 북부·사하린에 분포된 몽골계의 수렵 민족사이에는 아직도 잔존하고 있고, 샤머니즘은 법적인 보호를 받는 종교로서 존재하는 것이 아니라 일종 「소주민족의 문화현상」으로서 자리를 잡고 있다. 이렇듯 샤머니즘은 지금까지도 공(公)적인 신앙생활로서 인정되지 못하고 있다. 다행히 나는 수차 여느 에벱키족 씨족 샤먼이 기도하고 트랜스를 행하는 전경을 직접 목격할 수 있었다. 그러나 이러한 사례 만으로는 전체를 파악하기가 어렵기에, 그 뒤 길림성사회과학연구소의 조사 비데오도 참고하면서 선행 연구를 관찰해보았다. 탁선은 찾아볼 수 없었다.

필자가 현지조사를 한 만족의 샤먼에게는 트랜스가 없었다. 조운각씨(趙雲閣: 88세, 남)는 길림성 송화강 망카향 탑고촌 제2대(2백 여세대)에서 20호 세대의 조씨 선조를 섬기는 씨족 샤먼이다. 조씨 성원 중에서 나온 샤먼은 조씨족만을 위해 기도하고 제를 지낸다. 신에게 드리는 제사는 조씨족의 선조 뿐만 아니라 전 만족의 선조에게도 드리나 그것은 조씨가 바로 만족이기 때문이다. 그는 트랜스를 동반하지 않고 춤과 기도만을 중심으로 하고 있었다. 씨족의 선조를 신으로 모시고 있는 것은 조씨족들을 하나의 집단으로 묶어놓기 위한 것이었다.⁴⁾ 트랜스가 없는 것은 물론이고 탁선이 없는 경우도 많았다. 이러한 현상은 샤먼이 사회주의 체제하에서 변용되었음을 의미하는

것은 아닐까. 그렇지 않으면 여러 가지 형태의 샤먼이 존재하였다는 것을 의미하는 것일지도 모른다.

중국에서는 문화혁명 등을 통해서 미신타파를 하였기 때문에 샤머니즘은 벽촌 마을에만 남아 있을 정도이다. 그것도 대개는 트랜스를 수반하지 않는다. 특히 씨족무들은 트랜스를 행하지 않는다. 일본 동북 지방의 이다코에는 거의 트랜스가 존재하지 않는다. 오끼나와 유다는 트랜스는 있으나 가무가 없다. 반면 한국의 경우는 트랜스 및 도무 등의 현상을 잘 간직하고 있다. 즉 동북아세아 샤머니즘 문화권에서 한국이 샤머니즘의 요소를 잘 간직하고 있다고 할 수 있다.

3) 한국의 문화의 샤머니즘 특성

더글러스의 말을 적용하여 말한다면 한국은 퍼제션에 대하여 긍정적인 감정·태도를 가진 사회이며, 일본은 부정적인 감정·태도를 가진 사회라고 구분할 수 있다. 오끼나와나 동북의 일부를 예외로 하고 일본에서는 트랜스를 강조하는 샤머니즘이 적다. 거기에 비해서 한국에서는 트랜스를 강조하는 샤머니즘 뿐만 아니라 그것에 대응하는 것들이 많다. 예를 들면 트랜스의 문화적 표현으로서 음(音)을 지나치게 강하게 쓰는 경향이 있다. 그래서 한국의 전통음악이 일본의 것에 비해 강하게 느껴진다. 그 종교적인 표현으로서 불교의 「법석」이나 유교식의 관혼장제, 특히는 장례에서는 번잡하고 떠들썩하는 것이 일반화되어 있고 기독교회의 「통성기도」이 있다. 그것들은 일본의 절, 장식, 기독교회 등과 각각 대조적이다.

한국의 경우 트랜스 경향은 일상적 인간관계에서도 강하게 나타나고 있다. 예를 들면 음주 양식 등은 항상 트랜스를 동반하게 되고, 음악이라든가 예능 등에도 일반적인 트랜스 현상이 나타난다. 인간관계

4) 1996년 8월 22일 일본 문부성 과학연구보조비에 의한 조사, 단장은 學習院大學 諏訪春雄 教授

의 마찰로서도 트랜스처럼 노여움을 폭발시키는 경우가 있으나 그러한 일은 결코 아주 나쁜 일이 아니며, 노인들에게 있어서는 일종 행동 패턴으로서 인정되기도 한다. 젊은이들 사이의 다툼도 트랜스를 곧잘 동반하는 데 그러한 트랜스는 그 마찰을 해결해나가는 하나의 연극적인 것이다.

이러한 현상은 샤머니즘에 머무르지 않고 오늘의 종교현상으로서도 널리 나타나고 있어서 각별히 주목된다. 그리스도 교회를 예를 들어보면 한국의 그리스도 교화(敎化)의 급속한 템보와 급성장은 세계를 놀라울 정도이다. 최근에는 한국으로부터 많은 사람들이 일본으로 선교하러 오기까지 한다. 그렇게 급성장하게 되는 데는 여러 가지 원인이 있겠으나 나는 보다 중요한 원인으로서 샤머니즘과 기독교의 혼합에 있다고 생각한다. 그것은 트랜스 현상이 있는 교회가 그것이 없는 교회보다 훨씬 빨리 성장하는 것을 보아도 쉽게 알 수 있다. 현재 할렐루야 기도원에서 트랜스현상을 주축으로 하여 말기환자 치료를 활발하게 진행하고 있는(秀村研二 1990: 163-167) 일 등은 이미 세상에 잘 알려진 사실이다. 한국의 교회에 비하면 일본의 교회는 트랜스 현상이 거의 없다고 할 수 있다. 최근 일본에서도 한국식을 모방하여 트랜스를 받아들이는 교회도 있다고 한다.

한국에서는 박정희 정권까지도 샤머니즘을 미신으로 간주하여 타파의 대상으로 삼았다. 새마을운동의 표어 「미신 없는 우리 마을」은 그것을 상징적으로 나타낸다. 그러나 세차게 일어난 민족주의는 샤머니즘을 문화재로 승격시키고, 인간문화재(?)까지 산출하였다. 일본은 1960년대까지 극히 제한된 의미에서 미신타파를 행하여 왔으나 정책적으로는 포기하였다. 일본 민족주의자들도 샤머니즘을 이용하려고 생각도 하지 않았다. 그만큼 일본에서는 샤머니즘의 비중이 극히 미미하다. 다만 최근 농촌 되살리기 운동의 하나로 관광화를 위한 자원으로 이용하려는 움직임이 있을 뿐이다. 현재 많은 소수 민족이나 민족들은 자신들의 토속 전통 문화라는 점에서 샤머니즘을 관광화하려

는 경향과 비슷하다.

6. 샤머니즘과 사회

샤머니즘을 사회와 결부시키는 것은 종교나 심벌만을 갖고 의미를 부여하려는 것이 아니라 샤머니즘과 사회와의 적극적인 영향관계를 이해하기 위해서이다. 그것이 샤머니즘과 사회인류학과의 접점이 될 것이다. 즉 샤머니즘의 고정된 틀을 넘어서 사회생활 전반을 폭 넓게 관찰하고 비교의 시점으로부터 이해할 필요성이 있는 것이다. 그러한 의미에서 말한다면 물론 인류학적 연구사를 답습한 다음 방법론을 모색해야 하나 (E. J. Langdon 1989: 53-64) 현재까지의 연구사를 총괄하여 보면 샤머니즘의 정의 자체가 샤머니즘 연구의 출발이었고, 그것 자체를 파헤치거나 그것을 비교하는 것이 중요한 테마였다. 그런 까닭에 그 정의의 주요한 요건인 트랜스, 엑스터시, 폐제션 등에 지나치게 초점이 맞추어져서 사람들의 시야를 좁혀놓았고, 여러 가지 민간신앙 유형에 대하여 무감각하게 만들고, 그것들의 상호관계나 민속사회에 대한 이해를 불충분하게 했다고 할 수 있다. 따라서 여기에서는 샤머니즘과 그 사회와의 관계에 주목하여 고찰하고자 한다.

한반도의 샤머니즘을 일본의 샤머니즘과 대응시켜 보면 일본은 한반도의 강신무인 점쟁이형에 비슷하며, 그것도 아주 좁은 지역에 존재한다고 할 수 있다. 특히 한반도 전역에 분포된 강신무가 오키나와의 유다와 대응한다. 더욱 오키나와에서는 강신무와 세습무가 혼재하고 있어서 한국의 남부와 대응한다. 지금에 이르러 이러한 지역에서 일찍 전통사회에서 중심적 종교기능을 발휘하여 온 비샤먼적인 존재가 쇠퇴하는 경향이 공통하고 있다. 이들의 존재 양상은 단순한 기원문제를 떠나서 사회적 특징과 관련이 있을 것이다. 그러나 종래의 샤머니즘 연구가 주로 샤먼에만 주목하였고, 촌락사회에 있어서 강신무

와 세습무의 사회적 의미를 전체적으로 관찰하지 못했다.

한국 남부에서는 세습무인 당골이 촌락과 친족과 여러가지 관계를 맺고 있으나 한반도의 중북부 이북에서는 강신무가 정착되어 있다. 종합적으로 말해서 한반도에는 제주도를 포함하여 전국적으로 트랜스-강신-신탁을 행하는 강신무가 존재하고 있고, 그 안에서 남부 지방에서는 세습무가, 중부 이북지방에서는 강신무가 촌락 레벨에 정착하고 있다고 할 수 있다.

강신무나 세습무를 정착시키고 있는 사회는 종교적인 카리스마와 세속적 권위와의 상관관계가 있을 것 같다. 즉 트랜스가 많이 보이는 사회(중부이북의 강신무)에는 非트랜스 사회보다 지식·예능의 특성이 낮은 대신 신비성에 의한 카리스마성이 높다고 할 수 있다. 반대로 非트랜스 사회(남부지역의 당골)에서는 지식·예능의 특성이 높다. 신비성은 낮아, 즉 세속적인 지적 레벨이 높고 안정된 사회구조에서는 트랜스가 적고, 예능성이 창출되는 것이다. 한국의 당골, 베트남의 성녀, 만주족의 샤먼(주로 남성) 등은 신들리지 않은 상태로 종교적인 카리스마를 지키고 있는데 그들은 역시 사회조직이나 집단과의 관계, 혹은 그 속에 있어서의 기능이 있다고 생각된다.

Bourguignon는 빙의(憑依)를 가지고 Possession without trance 사회(P)와 Possession with trance 사회(PT)로 구분하고, 하이티 사회처럼 퍼제션은 신에게 선택된 것으로서 긍정적으로 보는 사회가 있다고 한다(Bourguignon 1965: 39-60). 더글러스(Douglas)는 퍼제션에 대한 태도를 사회와 대조시켜 긍정적인 감정·태도를 가진 사회와 부정적인 감정·태도를 가진 사회로 구분했을 뿐만 아니라, 보다 조직이 약한 사회에서는 트랜스와 퍼제션이 성행하나 잘 통합된 사회에서는 그것을 억제시킨다고 한다. 이에 대해 루이스는 사회가 그렇게 단순하게 분류되는 것이 아니라 모든 사회에는 트랜스, 퍼제션, 엑스터시가 혼재(混在)한다고 한다(I.M. Lewis 1986: 82-85). 필자는 후자의 견해에 찬동하지만, 어느 것을 강조하는가에 따라 사회적 특징을 지

을 수는 있을 것이다.

더글러스가 단순한 사회가 병의에 대해 긍정적이고 그와 상반되는 경우에는 그렇지 않다는 설을 한국에 적용하여 본다면, 같은 사회구조나 문화를 가진 전통사회에서도 북부와 남부에, 강신무지역과 세습무지역이 달리 존재하여 있는 것을 설명하기 어렵다. 또 도시화된 오늘날의 복합사회에서 강신무가 더욱 성행하는 현상도 설명하기 어렵다. 그러므로 샤머니즘과 사회구조를 직접적으로 결부시켜 논할 수는 없으나 일본과 비교하여 보면 샤머니즘이 강한 한국인의 행동양식, 특히 표현양식이 샤머니즘과 연동(連動)한다고 생각된다. 예를 들면 일본에 비해 한국은 강신무가 성행한다. 강신무가 압도적으로 많은 것에 비해 세습무는 극히 적다. 강신무는 한반도를 기점으로 중국의 동북부 지방의 조선족에게까지 분포되어 있다. 그러나 일본에는 오기나와의 유다, 그리고 동북지방의 일부밖에 존재하지 않는다. 만주·몽골, 중국에 있어서는 기나긴 기간, 종교탄압정책을 받았기 때문에 지금 강신무의 활동은 비교적 미미하다. 한국 사회는 일본이나 주변 국가들에 비해 샤머니즘적 요소를 강하게 지니고 있다고 할 수 있다.

일반적으로 한국사회를 유교적 특징으로 이해하는 경향이 있다. 한국이 일본에 비하여 부계친족 등 면에서 유교의 영향을 크게 받은 점이라든가 유교제사의 일반화로부터 생각하여도 무리는 아니라는 것이다. 그렇다고 하여도 한국인의 성격이나 표현양식까지 모두 유교적 맥락으로부터만 이해하는 것은 무리일 것이다. 한국인의 표현양식 등 유교적이라 하기보다는 샤머니스틱하다고 할 수 있다. 그런 점에서 한국인은 중국인이나 일본인들과 다르다.

「모스크바 공항에 내린 적이 있는 어떤 사람은 소련에 대하여 나쁜 인상을 갖게 되었을지도 모릅니다. 공항을 떠나서 시내로 들어가면 러시아 민족의 특유한 따뜻함을 접할 수 있을 것입니다. 프랑스 사람과는 달리 소련의 슬라브 민족들은 분명하게 자기를 나타냅니다. 그

들은 웃기도 하고 울기도 하면서 술을 마시며 노래하는 것을 좋아하는 민족입니다. 프랑스 사람은 외국인에 대하여 차갑다고 하나 소련 사람은 프랑스 사람과는 달리 아주 친절하게 외국인을 자기의 친구로 받아들입니다」(武藏大學人文學會 1986: 8-9). 이런 대조는 일본인이 한국인에 대해 갖고 있는 인상과도 비슷하다. 그렇다면 이러한 것들은 단순한 인상에 지나지 않을까. 혹은 위에서 서술하여 온 샤머니즘과 관련성이 있는 것일까. 또는 비유럽사회나 전근대사회, 지적 개발과 도시화가 낙후된 사회에서 보는 샤머니즘의 히스테리적 성격이 때문에 나타나는 것(John G. Kennedy 1973: 1168-1185)일까.

샤머니즘과 표현양식은 관련이 있을 개연성이 높다고 생각된다. 특히 강신무(降神巫)는 기본적으로 자신의 선배나 스승을 무시하고 신과의 직접적인 관계를 강조하며, 자기 중심으로 말하는 것이 보통이며 쉽게 흥분한다. 그것에 반하여 세습무는 「학습」을 중요시한다. 이러한 상이점은 전자가 신비성을 강조하고, 후자가 예능을 강조한다는 질적 차이를 가져올 수 있으며, 남부지역에서의 격조 높은 판소리가 나타날 수 있는 것도 그렇다. 다만 이러한 상이점만을 가지고 지역사회 사람들의 표현양식까지 설명할 수는 없다. 그러나 보다 거시적으로 보면 일본과 한국은 대조적이다. 일본인에 비하여 한국인의 감정적 표현이 강한 것은 샤머니즘 문화에 의한 것이라고도 생각된다.

7. 결 론

공산 사회주의 국가 시대에는 샤먼들은 탄압되어 트랜스나 강신 상태를 표출하는 행위를 비밀리에 하거나 아예 무업을 포기하기도 하였다. 박물관에서도 무구를 전시할 수 없을 정도였다고 한다. 어떤 샤먼들은 정교회의 신자가 되어서 교회 안에서 성직자로서 봉사하였다. 몽골공화국에서도 사회주의 국가에서 대개의 샤먼들은 무업을 포기

하였으나 어떤 샤먼들은 라마교화하여 샤먼 본래의 모습을 찾아 볼 수 없게 되었다. 트랜스는 하지 못했고, 춤은 라마 儀式舞처럼 변했다. 그러므로 현재 샤먼들은 거의 트랜스를 수반하지 않는다. 다만 수명의 샤먼들이 트랜스 상태에서 강신하여 신탁한다.

한국은 시베리아 샤머니즘의 남방 한계선이라 할 수 있는 것은 일본이 샤머니즘 문화권에서는 상당히 거리가 있기 때문이다. 한국 샤머니즘은 사회주의 국가에서 잃어버린 것을 보유하고 있다. 한국 샤머니즘은 다양한 복합 현상을 보유하고 있다. 트랜스, 가무, 신탁 등의 요인 중에 가무 등은 국문학자나 국악 연구가들에게 일찍부터 주목되기 시작하였고, 더욱 연극성 때문에 샤먼의 의례(굿)가 문화재로서 평가받고 있다. 정부관리와 민속학자들은 샤먼의 의례를 고유한 전통문화로서 높이 평가한다. 곧 민족주의의 자원이 된 인상이다.

Douglas가⁵⁾ 덜 복합적 사회가 폐제선에 대해서 긍정적 사회라고 하는 설을 믿을 수는 없지만 샤머니즘에 긍정적인 사회의 특징을 이해하는 데에는 도움이 된다. 한국 사회가 동아시아에서 주변 민족이나 국가에 비하여 폐제선에 대해 아주 긍정적이고 트랜스를 잘 보유하고 있는 것은 한국 사회가 샤머니즘을 선호하는 사회라고 설명할 수 있다. 나는 샤머니즘을 틀로 하여 한국 사회를 이해할 수 있다고 생각한다. 예를 들면 기독교화의 과정에서 많은 엑스터시 현상, 음주에서 취하는 형태, 언어 생활에서 감정적 표현, 인간관계에서 인정주의 등의 문화적 현상들을 샤머니즘과 관련해서 이해할 수 있다고 생각한다.

5) The basic idea here is that loosely structured conditions encourage trance and possession, whereas tightly integrated structures discourage these abandoned styles of religiosity; Douglas 1970: 97; I.M. Lewis 1986: 64.

참고문헌

朝倉敏夫

1993 「朝鮮半島」『鳥居龍藏の見たアジア』, 國立民族學博物館

崔吉城

1987 「韓國巫俗研究を通してみた民族主義」『韓』107, 韓國研究院

池上良正

1999 『民間巫者信仰の研究』, 未來社

山下欣一

1977 『奄美のシャーマニズム』, 弘文堂

武藏大學人文學會

1986 「異文化との出合」『人文學會雜誌』,

中園英助

1995 『鳥居龍藏傳』, 岩波書店.

鈴木滿男

1988 「ナショナルリズムの Folklore—アメリカにおける韓國研究の一側面」『民族學研究』, 日本民族學會.

佐 木宏幹・鎌田東二

1991 『憑靈の人間學』, 青弓社.

神田より子

1992 『神子の家の女たち』, 東京堂出版.

神田より子

1996 「神子シンポジウム」, 宮古市

澁谷研

1995 「書評」『民族學研究』59-4.

Atkinson, Jane Monnig

1992 Shamanism Today *Annual Review of Anthropology*, 21.

Bourguignon

1965 The Self, The Behavioral Environment, and the Theory of Spirit Possession, *Context and Meaning in Cultural Anthropology*, the Free Press.

Collins

1999 My Siberian Year *Collected Works of M.A. Czaplicka*, Curzon.

Czaplicka, M.A first published

1914 *Aboriginal Siberia: A Study in Social Anthropology*, The Clarendon Press, 1969.

Dioszegi, Vilmos

1968 *Tracing Shamans in Siberia*, Anthropological Publications.

Douglas, Mary

1970 *Natural Symbols*, Penguin,

Eggan, Fred

1954 Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison. *American Anthropologist*, vol. 56.

Eliade, M.

1964 *Shamanism*, Princeton University Press.

Harner, Michael

1980 *The Way of the Shaman*(マイケル・ハーナー著, 1989 高岡よし子
譯, 『シャーマンへの道』, 平河出版社)
Inoue Koichi, Tungus Literary Language, *Asian Folklore Studies*, vol. 1-
1, Nanzan University, 1991.

Ford, Clellan S.

- 1967 On the Analysis of Behavior for Cross-Cultural Comparisons,
Cross-Cultural Approaches Clellan S. Ford ed, HRAF Press,

Kennedy, John G.

- 1987 Cultural Psychiatry, *Handbook of Social and Cultural Anthropology*,
Ladislav Holy ed, Basil Blackwell.

Lessa, William A. & Evon Z. Vogt ed.

- 1958 *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*,
Harper & Row, Publishers.

Lewis, I.M.

- 1986 *Religion in Context*, Cambridge.

Mitchell, Duncan G.

- 1968 *A Dictionary of Sociology*, Routledge & Kegan Paul.

Parkin, David

- 1989 *Comparison as the History of Anthropology, shamanism*, eds. Hoppal
& Sadovs, Budapest Ethnographic Institute Hungarian Academy
of Sciences

Schapera, I.

- 1967 Some Comments on Comparative Method in Social Anthropology,
Cross-Cultural Approaches Clellan S. Ford ed, HRAF Press.

Shirokogoroff, Sergel M.

- 1935 *Psychomental Complex of the Tungus*, London: Kegan Paul, Trench,
Trubner.

Wu Bing-an

- 1989 Shamans in Manchuria, *Shamanism*, eds. Hoppal & Sadovsky,
Budapest Ethnographic Institute Hungarian Academy of Sciences.